

Anthropologie et Sociétés



Présentation. Cultures et comparaisons régionales

Xavier Blaisel et Jean-Claude Muller

Volume 21, numéro 2-3, 1997

Comparaisons régionales

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015482ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015482ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Blaisel, X. & Muller, J.-C. (1997). Présentation. Cultures et comparaisons régionales. *Anthropologie et Sociétés*, 21(2-3), 9-18.
<https://doi.org/10.7202/015482ar>

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1997

Cet document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

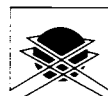
Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

PRÉSENTATION

Cultures et comparaisons régionales

Xavier Blaisel et Jean-Claude Muller



Expliquer pourquoi nous avons réalisé ce numéro sur la comparaison régionale, c'est poser la question suivante : l'anthropologie peut-elle se passer de la comparaison interculturelle ?

Si l'on tient pour absolue l'altérité de la dimension sociale des sociétés les unes par rapport aux autres, la réponse est oui. On s'en tient à un relativisme culturel radical qui rapporte la notion de vérité à une société particulière. Il ne reste alors qu'à donner à voir, à céder la parole aux acteurs d'une culture. C'est la position postmoderne par excellence, qui abandonne l'idée d'une mutuelle traductibilité des cultures et le projet de leur interprétation les unes au regard des autres. Elle est trop en vogue pour que nous n'esquissions pas les raisons de notre réticence. D'abord, elle évoque si bien notre propre horizon idéologique qu'on ne peut guère ne pas lui opposer un doute : les cultures sont laissées isolées et jugées incommensurables entre elles, comme les sujets de la modernité, uniques et irréductibles. Outre cette projection, le postmodernisme ne reconnaît pas de propriétés émergentes à la socialité. Ainsi, à tenir l'individu pour la seule réalité sociale universelle, culture et société cèdent le pas à une collection d'individus interagissant entre eux, liés éventuellement par une histoire. La pertinence de la comparaison des cultures tombe : il n'y a pas de sociétés à comparer, ce qui reste de « produit » collectif est unique et il s'agit d'en faire la chronique. Cette attitude est étrangère à l'individualisme humaniste de Montesquieu ou Rousseau, d'emblée comparatiste, qui conçoit l'individu comme multiple, c'est-à-dire dans des rapports physiques, moraux et civils avec les autres. C'est au XIX^e siècle que l'on concevra l'individu non plus comme nécessaire mais comme auto-suffisant, ainsi l'égoïsme de Chateaubriand où les autres deviennent superflus : « l'homme n'a pas besoin de voyager pour s'agrandir : il porte en lui l'immensité » (Chateaubriand cité in Todorov 1992 : 32). Le solipsisme qui rejette la comparaison des cultures ne date pas d'hier, il commence avec la critique des Lumières.

À cela, le comparatisme de Frazer (1911) ne constitue pas une réponse adéquate. Chaque culture y est décomposée en éléments, lesquels sont isolés et comparés en fonction de leur ressemblance par élimination des différences et, par voie de conséquence, des faits capables d'en fournir le sens dans leur propre contexte culturel. Curieusement, chaque trait culturel est comme un individu isolé, coupé de son ancrage dans son monde d'origine. On obtient des agrégats dont on tire des généralités en fonction de leur mise en ordre chronologique. C'est l'explication par les sources : de la religion, du politique, etc. On se défie donc à bon droit de l'universalisme scientifique classique qui risque, pour généraliser, de gommer les

différences culturelles entre les communautés sociales. On pense aussi, par exemple, à la « loi » de Radcliffe-Brown (1964 : 324) sur le rapport causal entre les sentiments des individus et l'activité rituelle. C'est le péché par « similarités hors contexte », dirons-nous, des approches évolutionniste et fonctionnaliste. La recherche des principes interculturels de la vie sociale doit se faire, précisément, en tenant compte des différences de chaque société distincte. C'est un point capital qui rejoint le relativisme culturel, tranche avec les perspectives comparatives antérieures et offre une alternative au postmodernisme.

Les voies de la comparaison qui conviennent de cette exigence sont plus limitées en nombre qu'on pourrait le croire. Elles divergent moins quant à la manière de faire (la mise en rapport de différences) que sur l'objet de la comparaison. Faut-il faire porter la comparaison sur le plan de la société entière, ou seulement sur celui d'une institution ou d'une idée ? Peut-on comparer n'importe quelle société avec n'importe quelle autre ? Le problème de savoir où s'arrête et où commence une société à comparer, on s'en rend vite compte, fait partie intégrante des difficultés à résoudre dans le cadre d'une approche comparative. Ce n'est pas quelque chose de donné, mais au contraire un prolongement opératoire de la comparaison lors de la construction méthodologique de l'objet de recherche. Des trois stratégies comparatives actuellement en usage, chacune revendique son objet propre. La première, que l'on dira thématique, consiste à étudier une institution et à mettre en parallèle plusieurs cas de figure afin de comprendre le rapport constant entre deux de ses aspects jugés relationnellement significatifs. Par exemple, comparer la royauté de l'ancienne Égypte, de la Grèce antique, de l'Afrique, etc., pour évaluer la nature du rapport entre le pouvoir et le sacré (de Heusch 1962). Une autre, que l'on dira holiste, part de l'idée que la différence entre ce qui arrive en fait et ce qui est valorisé dans une société ne parvient à s'exprimer que lorsque cette différence est rapportée à une différence de même type dans une autre société. On étudie des sociétés au niveau le plus global, en contrastant leur configuration idéologique respective. Cette approche est cependant tout à fait compatible avec la comparaison de sociétés voisines, comme le montre magistralement L. Dumont (1991). C'est précisément cette troisième voie que les auteurs de ce numéro se sont proposé d'explorer : la comparaison régionale.

La comparaison régionale étudie des sociétés voisines en se saisissant de leurs différences pour y trouver des corrélations qui en feraient des transformations les unes des autres. D'entrée de jeu, la comparaison part des communautés locales qui constituent l'objet d'étude privilégié de l'anthropologie. On cherche ainsi à transcender les limites de l'étude monographique d'une culture unique (Malinowski 1922) sans ressortir à une comparaison aléatoire entre des traits quelconques de sociétés particulières (Murdock 1945). Les cultures étudiées sont considérées comme des variantes d'un thème commun, de sorte que, au moins en principe, dit P. E. de Josselin de Jong (1980 : 325), chacune puisse contribuer à l'entendement des autres. Cette stratégie exige un effort contre l'inclination naturelle à ne considérer des sociétés adjacentes que pour souligner la spécificité de celle que l'on étudie, ainsi que le fait remarquer Strathern (1991 : 52) pour l'anthropologie des hauts plateaux de Nouvelle-Guinée. La comparaison régionale

met en œuvre un procédé d'analyse que nous appellerons la triangulation : 1) au moins deux sociétés voisines en comparaison, 2) un problème théorique thématique tel que le don ou un fait de parenté, enfin 3) au moins une corrélation systématique sur le plan des différences, susceptible de faire apparaître les sociétés comparées comme des transformations l'une de l'autre. En amont des sociétés concrètes étudiées, on est alors en droit de concevoir une matrice culturelle dont elles participent : définie par la transformation structurale qui détermine son unité, cette matrice est bordée à ses frontières par l'inclusion ou non dans cette transformation des sociétés d'une région donnée.

Cette approche comparative naît de la rencontre de deux concepts : celui de *Field of Anthropological Study* (F. A. S.), formulé dès 1935 par J. P. B. de Josselin de Jong, et celui de transformation structurale, développé par Claude Lévi-Strauss dans ses *Mythologiques* et notamment le premier volume (Lévi-Strauss 1964). Le F. A. S. fut mis de l'avant par l'école de Leiden pour réagir aux insuffisances de la notion d'aire culturelle héritée du diffusionnisme par le culturalisme américain. J. P. B. de Josselin de Jong (1922) n'admet pas la thèse de l'école américaine voulant qu'un « complexe culturel » soit un conglomérat sans forme ni sens (voir Effert 1992 : 16). C'est ce à quoi Wissler (1922) aboutit en délimitant une aire culturelle par la distribution de traits au sein d'une niche territoriale définie *a priori* par une source alimentaire dominante, ou encore Jorgensen (1974) en évaluant statistiquement la distribution de traits culturels pour en tirer des groupes culturels. Ils définissent d'abord une aire géographique, puis se penchent sur la nature des groupes résultants. Le F. A. S. renverse les choses. Il s'agit d'abord d'identifier une caractéristique, proprement sociale, au niveau de la communauté locale, puis de déterminer son champ d'application territorial par une analyse de proche en proche des sociétés limitrophes. C'est ainsi que le mariage avec la fille du frère de la mère en association avec une filiation bilatérale a servi à regrouper les sociétés de l'archipel indonésien en un F. A. S. (J. P. B. de Josselin de Jong 1983 [1935], van Wouden 1968 [1935]). Cette démarche voulait montrer que l'Indonésie représente un champ ethnologique comparable à l'Australie, à la suite des travaux de Radcliffe-Brown (Oosten 1988 : 259), qui renvoient eux-mêmes à ceux de Durkheim sur les religions australiennes et de Mauss et Beuchat sur la civilisation eskimo. Toutefois, ils établissaient le rapprochement des sociétés uniquement par des similitudes, qui plus est entre des éléments. Il faut attendre Lévi-Strauss pour intégrer la saisie des différences dans la description formelle de morphologies empiriques, en montrant que les différences peuvent, elles aussi, exprimer des régularités caractéristiques qui font système et que les renversements, les inversions en miroir, etc., sont aussi des aspects non triviaux de la logique des sociétés, de leur organisation et de leur histoire. De plus, la comparaison ne portera plus sur des éléments, leur occurrence en telle ou telle société, mais sur les relations qu'ils entretiennent entre eux. Lévi-Strauss applique cette double exigence théorique à l'examen de la geste d'Asdiwal des Tsimshian, dans un texte qui constitue un exemple paradigmatique de comparaison régionale (Lévi-Strauss 1973).

La démarche méthodologique de la construction de l'objet comparatif comprend alors au moins deux moments. Ce que l'on veut savoir, ce n'est pas si tel élément A de la culture C1 se trouve dans la culture C2, mais, s'agissant des éléments A et B de la culture C1, on veut connaître la forme de leur arrangement relationnel, puis comment il se retrouve, le cas échéant, dans la culture C2. La recherche porte sur des variations qui apparaissent comme des transformations logiques à partir de prémisses semblables chez des sociétés géographiquement voisines, ce que Parkin (1987) qualifie de continuités entre des similarités abstraites. Jamous en donne un bel exemple dans son étude sur le monde méditerranéen. Au Liban, dans le Rif marocain et chez Saraktsani de Grèce, le rapport entre le mensonge et le silence change en fonction de la relation entre l'honneur et la sainteté pour réguler la violence dans ces sociétés, qui offrent chacune une composition unique de ces mêmes rapports (Jamous 1993).

En outre, point besoin, ici, de trouver un centre originaire d'où se diffusaient des traits culturels. Au vu de la localisation contemporaine de n'importe quelle société des hauts plateaux de Nouvelle-Guinée, par exemple, « certaines autres auront toujours l'air d'une de ses variantes, et ainsi chacune apparaîtra comme une variante de quelque autre forme concrète » (Strathern 1991 : 54). Descriptive par sa méthode, la comparaison régionale ne ferme pas la porte à l'histoire quant à l'explication des continuités recherchées. La proximité dans l'espace des sociétés considérées pose la question de leurs interactions et, de façon générale, de la communication entre les sociétés géographiquement proches. Leur surprenante affinité nous suggère que les sociétés peuvent être pensées comme des extensions, négatives ou positives, les unes des autres (Strathern 1991 : 54). Pour ce faire, on peut indifféremment examiner les rituels, la parenté, les échanges cérémoniels ou toute autre institution sociale.

Dans cet esprit, Xavier Blaisel et Jarich Oosten analysent les rituels des fêtes d'hiver chez les Inuit en comparant plusieurs versions de celles-ci. C'est de la comparaison classique, appelée aussi comparaison contrôlée (Eggan 1954), qui cherche les éléments communs structurant une série ponctuelle présente dans un même ensemble géographique, culturel et linguistique pour en dégager — entre autres — les caractéristiques invariantes. Cette recherche des invariants est une préoccupation anthropologique partagée aussi bien par les ethnologues structuralistes que par certains archéologues, comme Leroi-Gourhan (Lévi-Strauss 1988), mais elle se fait selon plusieurs plans. Elle peut se limiter à illustrer et expliquer des problèmes strictement locaux où les paramètres ne sont pas d'une importance théorique cruciale. Cependant, la comparaison régionale se fait plus intéressante lorsqu'elle met en cause quelque principe théorique général. C'est le cas ici, car les rituels d'hiver sont interprétés comme un cycle d'échanges entre les hommes et la divinité, rituels que les auteurs discutent parallèlement au célèbre essai de Mauss sur le don et à ses interprètes, notamment le dernier, Maurice Godelier (1996). C'est une addition intéressante au débat renouvelé un peu partout (et singulièrement dans cette revue il y a deux ans et qui s'y poursuit encore) sur l'œuvre maîtresse de Mauss dont sociologues et ethnologues ont souligné « la richesse inépuisable ». Nous y reviendrons en fin de présentation.

Robert Crépeau s'attaque à un problème classique qui fut irritant pendant longtemps : celui de l'origine des organisations dualistes, appelées aussi quelquefois sociétés à moitiés lorsqu'elles sont formées de deux groupes exogamiques. Ces sociétés, fort communes sur tous les continents, ont tout d'abord donné lieu à deux hypothèses inverses quant à leur origine, la première voulant qu'elles soient issues de deux groupes qui se rencontrent et s'allient dans la complémentarité plus ou moins hiérarchisée alors que la seconde soutient qu'elles procèdent d'un seul groupe qui se scinde en deux parties complémentaires au niveau du tout, les deux hypothèses étant le plus souvent renvoyées dos à dos en l'absence de témoignage historiquement fondé. On en vint rapidement à penser que ces questions d'origine n'étaient pas très importantes — les deux hypothèses se valant — et que l'origine ultime, fusion ou scission, n'aidait en rien l'étude du fonctionnement interne de ces sociétés. Mais Crépeau montre des disparités et des contradictions que Lévi-Strauss, dans deux célèbres contributions, a bien mis en lumière dans le cas, entre autres, des sociétés gé et bororo du Brésil central. Ces interprétations ont été violemment combattues par Maybury-Lewis et c'est sur l'examen de ces thèses contradictoires que Crépeau se penche en y ajoutant quelques résultats de ses propres recherches chez les Kaingang qui nous éclairent sur un élément peu étudié, celui de la vision qu'ont ces peuples (et non leurs ethnologues) de leur propre origine : nous revenons ainsi au problème de départ — origine unique ou duelle — qui avait été abandonné comme sujet digne d'intérêt. La comparaison régionale permet ici de mieux voir comment ces peuples pensent leur origine, qui n'est pas si éloignée de l'une des deux interprétations que s'en étaient faites les ethnologues. La pensée sauvage est aussi bien l'apanage de ces derniers que de ceux qui les étudient... Mais, si cette belle unanimité idéologique explique l'asymétrie des moitiés kaingang, elle ne nous dévoile rien sur le tripartisme fonctionnel et la hiérarchie des classes matrimoniales bororo. Le dilemme entre histoire et structure s'enrichit de nouveaux éléments grâce à la comparaison qui résout quelques problèmes mais nous oblige à en envisager d'autres de manière différente dans un éternel dilemme entre la recherche par les ethnologues d'une histoire autochtone vraie et cette histoire néanmoins oubliée par les intéressés, car contradictoire avec l'expression d'une explication structurale de leur passé qui ne peut se dire qu'en oblitérant des événements contingents.

Quittant l'Amérique pour l'Afrique, Robert Hazel étudie le phénomène du bœuf de parade (PBP) commun à bien des groupes historiquement reliés d'agropasteurs de l'Afrique de l'Est (Soudan, Kenya, Ouganda et Éthiopie). Les ethnologues qui ont rendu compte de ce phénomène dans des groupes ethniques particuliers l'ont décrit chacun pour soi, en rapportant les caractéristiques principales de la place du bœuf de parade dans leur groupe, ne se référant que minimalement aux autres, dans la pure tradition structuro-fonctionnaliste de la monographie exhaustive traitant d'une seule population. Aucune tentative de synthèse du phénomène n'avait jamais été tentée. Hazel entreprend donc une comparaison régionale classique qui essaie de dégager une philosophie globale à partir des traits épars de l'institution recueillis par les ethnologues dans un ensemble régional dont les peuples se connaissent ou encore sont liés par des liens historiques ou linguistiques — voire les deux — dûment attestés. C'est donc aussi une

comparaison régionale contrôlée, mais sans implication théorique générale. Il y est montré les caractéristiques communes, l'identification des jeunes gens non mariés à leurs bœufs de parade personnels qui contraste avec l'identification des aînés aux taureaux. Le comportement des bœufs et celui des jeunes gens sur certains plans sont homologues : ces deux catégories ne peuvent se reproduire — les jeunes gens n'ont pas le droit de se marier avant d'avoir atteint le stade d'aînés — et ils doivent, à l'intérieur de leur classe d'âge, se comporter docilement les uns envers les autres comme le font les bœufs. À cette paire, jeunes gens sexuellement immobilisés/bœufs, correspond celle des femmes identifiées aux vaches (les deux ont une fonction reproductrice féminine) et celle des aînés procréateurs identifiés aux taureaux. Ces analogies schématisées ici à grands traits se nourrissent encore de nombreux autres aspects symboliques qui sont choisis pour renforcer l'identification des jeunes gens avec les bœufs de parade, qui est l'identification la plus forte dans toutes ces sociétés.

Josée Lacourse nous entraîne dans les lieux de cultes des religions africaines du Brésil. Les adeptes de ces cultes sont divisés en chapitres qui se concurrencent les uns les autres, chaque chapitre prétendant qu'il est le seul vrai détenteur de cette tradition africaine, si tant est qu'on puisse affirmer qu'il n'y en a qu'une — assertion manifestement fausse et reconnue comme telle, sauf dans les chapitres. Mais la question n'est pas là, car ce respect de la tradition, si vigoureusement proclamé, devient suspect lorsque l'on compare les usages et, surtout, les transmissions des savoirs dits traditionnels avec ceux de cultes qui n'ont rien d'africain, comme le kardécisme, un concurrent redoutable, et cela d'autant plus qu'il incorpore ouvertement des éléments africains et se réclame partiellement de l'Afrique. Ces usages prétendument africains se révèlent des emprunts lorsque l'on prend la peine de comparer les deux cultes. Ces emprunts se résument à les « africaniser » selon une dialectique subtile qui les justifie comme africains. Ainsi, en naviguant en eaux peut-être pas aussi troubles qu'on se l'imagine, des ponts s'établissent et des compromis s'installent. La comparaison entre les divers cultes permet de comprendre comment certains éléments de la sémiosphère de l'un peuvent se traduire dans, et se légitimer par, l'autre. Les chercheurs de la génération précédente ont surtout insisté sur les interactions qui ont donné le produit final, qui n'en était un que de manière heuristique, car il fallait d'abord faire le point ; nous devons un grand merci à Bastide et à Verger qui nous ont si bien restitué ce point, comme un socle et un point de départ incontournable. Mais les systèmes religieux sont en constante évolution et c'est à partir de ce socle seulement qu'on peut aujourd'hui se pencher sur les motivations individuelles qui infléchissent les pratiques de tel ou tel culte, mais on ne peut le faire sans les comparer aux autres puisqu'ils ne cessent de se définir — sans toujours le dire ou le réaliser — par rapport à leurs voisins et concurrents immédiats.

De retour à l'aire nordique, Frédéric Laugrand examine les relations entre les chamanes inuit et les missionnaires. Ces relations ont été quelquefois tendues dans les zones de contact direct où les missionnaires furent quelque peu malmenés au début de leur apostolat. Cette méfiance des chamanes vis-à-vis des missionnaires fut trop souvent interprétée comme une résistance à la nouvelle religion

que les chamanes finirent tout de même assez rapidement par adopter. Or, il n'en est rien : ce n'est pas tant aux idées nouvelles que les chamanes en voulaient mais à ceux qui les véhiculaient et qui, dans leur sphère de compétences, leur faisaient concurrence. En somme, une banale affaire de compétition pour un marché, compétition qui s'acheva finalement par la conversion des chamanes, convaincus de la supériorité des nouveaux esprits de la Sainte-Trinité et des manipulations qui les accompagnaient. Cette interprétation découle directement d'une comparaison avec l'accueil fait à la religion chrétienne dans les aires inuit qui n'avaient pas encore été visitées par les missionnaires. Quelques aspects de la religion chrétienne y furent véhiculés par des prosélytes inuit, et des chamanes se convertirent spontanément en créant une cérémonie de reniement des interdits passés pour adhérer à ceux du christianisme dont ils ne connaissaient pas encore les représentants attitrés. On se débarrassa d'un groupe d'esprits locaux pour en adopter un autre, expérimenté comme plus fort, ce qui explique pourquoi bien des grands chamanes sont devenus des leaders chrétiens fort respectés. Comme Laugrand le dit bien, le terme de syncrétisme, valable ailleurs dans certaines situations, ne s'applique pas ici. Ce n'est pas du vieux vin dans une nouvelle bouteille, mais un nouveau vin dans une vieille bouteille. C'est la comparaison de deux situations de contact entre le christianisme flanqué de ses représentants — missionnaires ou prosélytes — et des groupes divers d'un même peuple à des moments différents qui permet de saisir la logique interne et les motifs profonds de la conversion et des attitudes envers les nouvelles entités spirituelles et leurs représentants.

La comparaison régionale permet à Jean-Claude Muller de tenter de résoudre en Afrique une énigme locale en même temps qu'un problème plus général. Les Dii sous étude sont patrilinéaires mais ils ont une terminologie de la parenté de type crow, associée à la matrilinearité depuis le fameux commentaire de Durkheim sur le livre de Kohler, datant de cent ans déjà, qui montrait, en plus de la corrélation crow/matrilinearité, celle de son symétrique et inverse, la terminologie omaha, avec la patrilinéarité. Cette double corrélation a donné lieu, depuis un siècle, à toute une série d'hypothèses explicatives toutes plus insatisfaisantes les unes que les autres, sauf la dernière, celle de Françoise Héritier. Le cas des Dii est soumis à un triple examen, celui de l'explication locale, sa comparaison avec le contexte régional et finalement avec les théories des anthropologues, les trois analyses constituant une triangulation méthodologique. L'exception dii est expliquée par les intéressés eux-mêmes comme l'avaient fait — spéculativement en l'absence de cas vraiment attestés — Rivers, Gifford et Lowie, une preuve supplémentaire que les grands ethnologues ont tendance à penser comme les gens qu'ils étudient... Mais cette explication s'avère un leurre car, dans la région, les systèmes terminologiques crow se retrouvent dans toute la famille linguistique dont font partie les Dii. Ces peuples forment une ceinture matrilinearité (ou à double descendance unilinéaire) et on peut montrer que les Dii, qui se situent à une des extrémités de cette ceinture, sont certainement devenus graduellement patrilinéaires au contact des peuples voisins patrilinéaires (ou qu'on ne saurait classer de ce point de vue, mais appartenant à d'autres familles linguistiques) les laissant justifier leur terminologie par des particularités de leur système matrimonial, ces explications locales étant contredites par le contexte avoisinant. S'il

en est bien ainsi, il est montré que les hypothèses holistiques de Françoise Héritier pour expliquer la cause première des systèmes terminologiques crow et omaha sont validées par cet exemple *a contrario*.

Ok-Kyung Pak nous entraîne en Indonésie, plus précisément chez les Minangkabau, pour y examiner de manière critique quatre théories ou approches comparatives régionales qui y ont été employées. Aucune d'elles ne permet l'analyse complète des données purement ethnographiques, car les interprétations de trois de ces théories ne tiennent compte que de la vision idéale de la couche dominante de la population. Le terrain d'Ok-Kyung Pak montre, au moins dans sa région (mais cela s'avère assez similaire ailleurs), qu'une classe sociale pourtant numériquement importante, puisqu'elle atteint 40 % des habitants, n'a jamais la parole, est marginalisée et considérée comme non existante dans les discours interprétatifs locaux donnés par les nobles. Les descriptions et les interprétations de ces sociétés sont donc biaisées dès le départ par l'escamotage du problème d'une possible différence de pensée entre les classes sociales dans les trois théories que sont celles de Geertz et ses disciples, l'école de Leiden et le groupe ERASME de Paris. Ces trois groupes de chercheurs se sont penchés exclusivement sur l'idéologie de la classe dominante en l'appliquant à la société entière, chacune dans sa version particulière d'un « orientalisme » holistique — fût-il inspiré de Dumont et de son englobement du contraire. La quatrième théorie prend le parti inverse, celui de ne parler que de la vision de la classe inférieure, laissant le lecteur se demander quelle est celle de la classe dirigeante. Ok-Kyung Pak est d'avis que ces sociétés sont, comme les nôtres, plurielles dans leur vision des choses et que c'est notre acharnement à les concevoir d'une essence différente de la nôtre et nantie d'une « pensée unique » qui nous rend aveugles aux divers points de vue qui s'y affrontent.

Nous retournons en Amérique du Sud avec le texte de Luc Racine qui traite d'un sujet connexe à celui du travail de Crépeau. Il s'agit aussi de classifications dualistes et particulièrement de l'alternance hiérarchique d'un ou plusieurs principes classificatoires selon les contextes. Hertz avait attiré l'attention sur un phénomène important, celui de l'apparente dissymétrie entre éléments complémentaires dans certaines classifications où ces éléments occupent alternativement des places qui semblent défier le schème classificatoire de base. Le problème, à notre avis résolu par Hertz, a été récemment remis en question par Needham, mais Luc Racine montre bien que les idées de Hertz restent valables et qu'on peut encore les approfondir, alors que celles de Needham sont basées sur des illusions de perspective. Pour ce faire, Racine compare notamment les registres d'inversion des prééminences alternées dans tous les contextes où ils se font jour dans une société andine. C'est en comparant chaque inversion dans un ensemble non tronqué que la logique de cet ensemble peut apparaître. La comparaison ne saurait se faire en ne sélectionnant que certaines parties de l'ensemble. La morale cachée de ce texte est que sans une ethnographie fouillée, on ne saurait tirer de conclusions et de généralisations comparatives valables ; il est périlleux de s'appuyer sur des exemples hétéroclites pris à gauche et à droite sur la foi d'homologies qui, en dernière analyse, se révèlent superficielles.

Passant maintenant à la Polynésie, Serge Tcherkézoff, revient, comme Blaisel et Oosten, à Mauss et au problème du don, cela de deux façons. Tcherkézoff nous donne d'abord une brillante explication de texte qui, littéralement, nous réapprend à lire Mauss dans le contexte de ses propres préoccupations et de celles de l'école française de sociologie. Ce commentaire critique presque ligne à ligne a le mérite de nous montrer que, même si l'*Essai sur le don* ne date que de soixante-dix ans, il demande un effort de mise en perspective beaucoup plus élaboré que nous n'y sommes accoutumés. On lit sans lire, car l'arrière-fond est déjà si éloigné que nous n'y sommes plus réceptifs. Cette remise en perspective, quelque peu analogue à celle que S. J. Gould (1990) a faite récemment pour la compréhension des théories de la géologie du XIX^e siècle qui ne sont plus saisies que caricaturalement, nous incite à redoubler de prudence et à éviter de citer à tort et à travers les textes sacrés de l'anthropologie en n'utilisant que des lectures de lectures tronquées. Tcherkézoff montre d'abord pourquoi et comment Mauss commence son essai en citant rapidement Samoa dans le but d'établir une généralisation qui charpentera l'argumentation de son développement comparatif chez les Maori et les Kwakiutl. Aucun commentateur du texte de Mauss n'a jusqu'ici critiqué ou discuté les données ethnographiques samoanes sur lesquelles Mauss s'était basé dans sa courte introduction et on comprend pourquoi. C'est une ouverture rhétorique et pédagogique qui comprenait déjà les réponses essentielles — la généralisation — développées dans les exemples célèbres discutés, eux, par des cohortes de commentateurs. Cet examen critique, fruit des longs terrains de l'auteur qui a particulièrement enquêté sur ces questions, constitue la seconde partie de son propos. Il y est montré que Mauss avait bien vu l'essentiel mais que les sources, étant fragmentaires et biaisées, l'ont fait errer sur l'interprétation subsidiaire d'un détail, sans pour autant altérer l'ensemble, preuve de la justesse de l'assertion qui veut que la généralisation précède la comparaison.

Références

- DUMONT L., 1991, *L'idéologie allemande : France-Allemagne et retour*. Paris, Gallimard.
- EFFERT F. R., 1992, *J. P. B. de Josselin de Jong, Curator and Archeologist*. Leiden, Center of Non-Western Studies.
- EGGAN F., 1954, « Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison », *American Anthropologist*, 56 : 743-763.
- FRAZER J. G., 1911, *The Golden Bough*. Londres, Macmillan.
- GODELIER M., 1996, *L'énigme du don*. Paris, Fayard.
- GOULD S. J., 1990, *Aux racines du temps*. Paris, Grasset et Fasquelle.
- HEUSCH L. de (dir.), 1962, *Le Pouvoir et le Sacré*. Bruxelles, Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles.
- JAMOUS R., 1993, « Mensonge, violence et silence dans le monde méditerranéen », *Terrain* 21 : 97-110.
- JORGENSEN J. G. (dir.), 1974, *Comparative Studies by Harold E. Driver*. New Haven, HRAF Press.

- JOSSÉLIN DE JONG J. P. B. de, 1922, *Cultuurtypen en cultuurfasen*. Gravenhage, Adi Poestaka.
- , 1977, « The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study » : 1-29, in P. E. de Josselin de Jong (dir.), *Structural Anthropology in the Netherlands*. La Haye, Martinus Nijhoff (1^{re} édit. 1935).
- , 1983, « The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study » : 166-182, in P. E. de Josselin de Jong (dir.), *Structural Anthropology in the Netherlands*. Dordrecht, Foris Publications (1^{re} édit. 1935).
- JOSSÉLIN DE JONG P. E. de, 1980, « The Concept of the Field of Ethnological Study » : 317-326, in J. J. Fox (dir.), *The Flow of Life : Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, Harvard University Press.
- LÉVI-STRAUSS C., 1964, *Le cru et le cuit, Mythologiques I*. Paris, Plon.
- , 1973, « La geste d'Asdiwal » : 175-233, in *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon.
- , 1988, « ... nous avons lui et moi essayé... » : 201-206, in *André Leroi-Gourhan ou Les Voies de l'Homme*. (Actes du colloque du CNRS - mars 1987), Paris, Albin Michel.
- MURDOCK P., 1945, *Social Structure*. New York, Free Press.
- PARKIN D., 1987, « Comparison as the Search for Continuity » : 52-69, in L. Holy (dir.), *Comparative Anthropology*. Oxford, Blackwell.
- OOSTEN J. G., 1988, « The Stranger-King : A Problem of Comparison » : 259-275, in H. J. M. Claessen et D. S. Moyer (dir.), *Time Past, Time Present, Time Future : Perspectives on Indonesian Cultures : Essays in Honour of P. E. de Josselin de Jong*. Dordrecht, Foris Publications.
- RADCLIFFE-BROWN A. R., 1964, *The Adaman Islanders*. New York, Free Press.
- STRATHERN M., 1991, *Partial Connections*. Savage, Rowman and Littlefield.
- TODOROV T., 1992, « Le détournement des Lumières » : 25-39, in C. Deschamps (dir.), *Philosophie et anthropologie*. Paris, Centre Georges Pompidou.
- WISSLER C., 1922, *The American Indian*. New York, Oxford University Press.
- WOUDE F. A. E. van, 1968, *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*. La Haye, Martinus Nijhoff (1^{re} édit. 1935).

Xavier Blaisel
 Department of Anthropology
 Leiden University
 Pieter de la Court gebouw
 Postbus 9555
 2300 RB Leiden
 Pays-Bas

Jean-Claude Muller
 Département d'anthropologie
 Université de Montréal
 C. P. 6128, succursale Centre-ville
 Montréal
 Québec H3C 3J7